

感情主義と形而上学的信念* Sentimentalism and Metaphysical Beliefs

岩佐 憲明

1. はじめに

本稿では、まずフランシス・ハチスン(Francis Hutcheson)、デイヴィッド・ヒューム(David Hume)、アダム・スミス(Adam Smith)の道德感覚理論を紹介し、それらの間の重要な相違点を明らかにする。次に、道德感覚(moral sense)や道德感情(moral sentiments)に基づく道德判断が形而上学的信念、すなわち、宗教的、靈的、または哲学的信念により変化するかどうかを考察する。このために、本稿は三理論を主に幹細胞研究¹、妊娠中絶、積極的安楽死のような問題に適用する。これから得られる知見は、三理論における道德感覚や道德感情だけでは適切な道德を識別できないことを示している。

2. ハチスンの道德理論

『情念論(*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*)』において、ハチスンは、感覚(sense)を「単独で自発的に観念を受け取り、快や苦の知覚を持つ、精神のあらゆる傾向(*Determination*)」と定義する。この定義によると、人は「一般に説明されているものの他に多くの感覚」を持っている。ハチスンは以下の感覚を明示している。第一に、「周知の外的感覚」。第二に、「規則的で調和のとれた均一な対象から生じ、偉大さや斬新さからも生じる心地よい知覚」。第三に、「公的感覚、すなわち、『他人の幸福に喜び、他人の不幸に不快になる傾向』」。第四に、「道德感覚。この感覚によって『われわれは自分自身や他人の中の徳や悪徳を知覚する』」²。第五に、「名誉感覚。『この感覚は、われわれがしてきたあらゆる善行への他人の是認や感謝を快の必然的原因にする。そして、この感覚は、われわれがなした損害への他人の嫌悪や非難や憤慨を、損害によるさらなる災いを恐れない場合でも、恥と呼ばれる不快な感覚の原因にする』」。

「これらの種類すべてと異なる他の知覚が、ことによると、ある。例えば、『道德的善や悪の概

* 本稿は、次の拙稿を翻訳したものである。Noriaki Iwasa, "Sentimentalism and Metaphysical Beliefs," *Prolegomena*, Vol. 9, No. 2 (2010): pp. 271-286.

¹ 本稿では、幹細胞研究はヒト胚性幹細胞研究を指す。

² Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. Aaron Garrett (Indianapolis: Liberty Fund, 2002), p. 17. ハチスンに先立って、第3代シャフツベリ伯爵が著作の中で「道德感覚(moral sense)」という用語を用いた。ハチスンはその用語をシャフツベリから借用している。Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 3 vols. (Indianapolis: Liberty Fund, 2001), Vol. 2, p. 27 を参照。本稿はシャフツベリの道德感覚理論を論じない。なぜなら、シャフツベリは自分の理論の中で道德感覚についてあまり語っていないからである。

念が何もなかったとしても、ある行為や状況における礼儀、尊厳、人間本性への適性に関する、そして、正反対の行為や状況における下品、卑劣、価値のなさに関する『いくつかの概念など』³。

道徳的理性主義に反対して、ハチスン⁴は、道徳的区別は道徳感覚に基づくと考える。この感覚により、われわれは行為の中の道徳的善（徳）や道徳的悪（悪徳）を知覚する。『美と徳の観念の起原(*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*)』によると、道徳的善は、「行為によっていかなる利益も受けない人から、行為者への是認と愛をもたらす」。他方、道徳的悪は、「行為の自然な傾向に無関係の人からさえ、行為者への反感と嫌悪をかき立てる」⁴。道徳的は是認や否認は、自然に生じる。『道徳感覚の例示(*Illustrations upon the Moral Sense*)』において、ハチスンは言う。「是認は、われわれが自発的に自身にもたらし得るものではない。行為を熟考している時、われわれは、是認が心地よいという理由で、是認することを選んでいない。……是認は明らかに、あらゆる付随的快ゆえの先立つ意欲や選択なしに生じる知覚である」⁵。ハチスンは、道徳的善悪を自然的善悪から区別する。

正直さ、誠実さ、寛大さ、親切さという称賛される性質から、いかなる利益も期待されない時でさえ、これらの性質を持っていると思われる人に対してと、家、土地、庭園、葡萄園、健康、力、賢明さなどの自然的善を持っている人に対してとでは、人はどれほど違った感じを受けるか？われわれは必然的に前者の持ち主を愛し是認することを見いだすだろう。しかし、後者を持っていることは持ち主への愛を全然もたらさず、しばしば嫉妬と憎しみという正反対の感情をもたらすことを見いだすだろう。同様に、不実さ、残酷さ、忘恩などの、われわれが道徳的に悪いと理解するいかなる性質も、それを見かける人への憎しみを引き起こす。これに対して、苦痛、貧困、飢餓、病気、死などの自然的悪にさらされた多くの人をわれわれは心から愛し、尊重し、気の毒に思う⁶。

ハチスンは、道徳は自愛や自利に還元できると考えるトマス・ホブズ(Thomas Hobbes)やバーナード・マンデヴィル(Bernard Mandeville)のような哲学者に反論する。ハチスンは述べる。「われわれが二人の人から同じ利益を得るが、その一人はわれわれの幸福への喜びとわれわれへの愛から、もう一人は自利の見通しから、あるいは強制によって、われわれに尽くしていると仮定しよう。両者とも、この場合等しくわれわれに有益か有利である。けれども、われわれは彼らに全く異なる感情を抱くだろう」⁷。

ハチスンは、われわれはもともと「さまざまな程度他人への……情け深い感情」を持っており、「それらの感情ゆえに、われわれは私的幸福を少しも考慮せずに、他人の幸福を究極の目的として欲求する」と考える⁸。ハチスンは言う。「われわれが有徳とみなす、他人の幸福への欲

³ Hutcheson, *Essay*, p. 18.

⁴ Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue, in Two Treatises*, ed. Wolfgang Leidhold, rev. ed. (Indianapolis: Liberty Fund, 2008), p. 85.

⁵ Hutcheson, *Essay*, p. 155.

⁶ Hutcheson, *Inquiry*, pp. 85–86.

⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁸ Hutcheson, *Essay*, p. 136.

求は、どんな世俗的利益、富、権力、外的感覚の快、神からの報賞、または自己承認に関する未来の快の見込みによっても、直接かき立てられない」⁹。ハチスン「無私の愛情(disinterested Affection)」を「利害に発するすべての理由に先立つ本能」とみなす¹⁰。

ハチスンは「道徳的善や悪に関する感覚の普遍的基礎」を「一方では他人への仁愛(Benevolence)、他方では悪意、あるいは明白な公共悪に関する怠惰と無関心」とみなす¹¹。『道徳哲学体系(*A System of Moral Philosophy*)』において、ハチスンは書いている。

この道徳的承認をかき立てる感情はすべて、直接に情け深いか、自然にそのような気質と関連がある。否認され非難される感情は、性悪でそれによって他人に不幸をもたらす傾向があるか、ある不親切な感情を示すような利己的気質であるか、公共善に必要な程度の、そしてわれわれの種に一般に期待される程度の情け深い感情の欠如である(SMP I.2.V)¹²。

ハチスンはまた言う。「想像し得る最も有用な行為も、それが自愛や利害から出ただけであることをわれわれが認識するや否や、仁愛の見かけをすべて失う」¹³。ハチスンの考えでは、「単に自愛から出ているが、他人に有害な影響を与えないので、仁愛の欠如を明示しない行為は、道徳的意味では全くどうでもよく見える」¹⁴。このように、道徳性において重要なのは行為そのものではなく、行為の背後の気質である。

実際には、行為の道徳的質は常に同じであるわけではない。その質を比較するために、ハチスンは次の原理を導入する。

提案されているさまざまな行為の中でわれわれの選択を規制するために、すなわち、それらの行為のどれが最大の道徳的卓越性を有するかを見いだすために、行為の道徳的質を比較する際、われわれは徳に関する道徳感覚によって導かれ、次のように判断する。その行為から生じると期待される幸福の程度が等しい時は、徳は幸福が及ぶであろう人数に比例する（そしてここで、人間の尊厳や道徳的重要性が数を補うことができる）。そして数が等しい時は、徳は幸福や自然的善の量に比例する。すなわち、徳は善の量と享受者の数との複比にある。同様に、道徳的悪や悪徳は不幸の程度と苦しむ者の数に比例する。したがって、最大数のための最大幸福をもたらす行為が最善であり、同様に、不幸をもたらす行為が最悪である¹⁵。

「最大数のための最大幸福」という表現は、ジェレミー・ベンサム(Jeremy Bentham)の類似の有名な功利主義的表現に先行する。ハチスンの功利主義は、単に結果を機械的に計算することで

⁹ Ibid., pp. 24–25.

¹⁰ Hutcheson, *Inquiry*, p. 112.

¹¹ Ibid., p. 120.

¹² Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy, in Three Books*, 2 vols. (London: A. Millar and T. Longman, 1755). “I.2.V”は第1巻、第2章、第5節を指す。

¹³ Hutcheson, *Inquiry*, p. 103.

¹⁴ Ibid., p. 122.

¹⁵ Ibid., p. 125.

はない。ハチスン、社会全体の利益のために少数派を大きな不幸に陥れることを否認するだろう。これが、ハチスンが「人間の尊厳や道徳的重要性が数を補うことができる」と言っている理由である。

ハチスンは「自然の創造者〔神〕は……われわれの行為を導くために、そしてさらに高尚な快を与えるために、われわれに道徳感覚を与えた」と考える¹⁶。これは、道徳感覚が普遍的であることを暗示している。実際に、ハチスンは述べている。「すべての人の感覚がかなり均一であることは、ほぼ確実である。神も親切な感情を是認する。そうでなければ、神はわれわれの中に親切な感情を植えつけなかっただろうし、われわれが道徳感覚によって親切な感情を是認するように決定しなかっただろう」¹⁷。

3. ヒュームの道徳理論

ヒュームによると、情念(passions)が行為を動機づけるのであり、「理性だけではいかなる行為を生み出すことも、意欲(volition)を引き起こすことも決してできない」。理性は「意欲を妨げることも、情念や感情(emotion)と優位を争うこともできない。……理性は情念の奴隷であり、またただ奴隷であるべきであって、理性は情念に仕え、従う以外の何かの役目を望むことは決してできない」(T 2.3.3.4)¹⁸。ヒュームの考えでは、理性は次の場合においてのみ、われわれの行為に影響を与え得る。「すなわち、理性が情念の適切な対象であるあるものの存在をわれわれに知らせることによって、その情念をかき立てる時か、情念を発揮する手段をわれわれに与えるために、理性が原因と結果の関係を発見する時である」(T 3.1.1.12)。

ヒュームは、情念は「真理や理性と対立したり、矛盾したり」できないと考える。何かが真または偽であるための条件は、それが「表現的性質(representative quality)」を持っていることである。何かを対象を正確に表現している時、それは真である。何かを対象を正確に表現しない時、それは偽である。ヒュームによると、「情念は根源的存在、あるいは、いうなれば存在の変容である。情念は自らを何か他の存在や変容の写しとするような、いかなる表現的性質も含まない」(T 2.3.3.5)。したがって、ヒュームは、情念は真でも偽でもあり得ないと考える。ヒュームはまた書いている。

理性は真や偽の発見である。真や偽は、観念の間の実際の関係との一致や不一致か、実際の存在や事実との一致や不一致にある。したがって、この一致や不一致が不可能なものは何でも、真や偽であり得ず、われわれの理性の対象では決してあり得ない。ところで、われわれの情念、意欲、行為は、そのような一致や不一致が不可能なのは明らかである。これらは根源的な事実や実在であり、それ自体で完結しており、他の情念、意欲、行為との関係を少しも暗示していないからである。したがって、われわれの情念、意欲、行為が真か偽と宣告さ

¹⁶ Ibid., p. 99.

¹⁷ Hutcheson, *Essay*, p. 176.

¹⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000). “2.3.3.4”は第2巻、第3部、第3節、第4段落を指す。

れることはあり得ない。また、理性に反するか合致することもあり得ない。(T 3.1.1.9)

ヒュームは言う。「真理や理性に反し得るのは、真理や理性と関係をもつもの以外にないので、そして、われわれの知性(*understanding*)の判断だけがこの関係をもつので、情念はある判断や意見を伴う限りにおいてのみ、理性に反し得るということになるはずである」。ヒュームによると、二つの意味においてのみ、情念は非理性的であり得る。「第一に、希望や恐怖、悲しみや喜び、絶望や安心などの情念が、実際には存在しない対象の仮定や存在に基づく場合。第二に、行為において情念を発揮する時に、計画された目的にとって不十分な手段を選んで、原因と結果の判断について誤る場合である」。要約すると、「情念が非理性的であるためには、情念はある誤った判断を伴わなければならない。そして、その場合でも、適切に言えば、非理性的なのは情念でなく判断である」(T 2.3.3.6)。

ヒュームは、主に『人間本性論』第3巻と『道徳原理の研究』において、道徳理論を展開している。ヒュームは、道徳的区別は理性に由来するのではなく道徳感覚に由来すると主張する。ヒュームは次のように考える。「道徳的区別は、ある特殊な苦(*pain*)と快(*pleasure*)の感情に完全に依存する。そして、われわれ自身や他人のどんな心的性質(*mental quality*)でも、調査や省察によって、われわれに満足を与えるものは、もちろん有徳である。同様に、この種の性質で、不快を与えるものはすべて悪徳である」(T 3.3.1.3)。ヒュームによると、そのような感情は「性格が、われわれの特殊な利害と無関係に、一般的に考察される時のみ」生じる(T 3.1.2.4)。

ヒューム理論は、行為者、被行為者(行為者の行為によって影響を受ける者)¹⁹、観察者を含む一連の出来事に基づく。行為者の心的性質——有徳な性質か悪徳な性質——が彼の行動を動機づける。行為者が飢えている人に食料を提供する、と仮定しよう。この場合、行為者の有徳な心的性質がその行為を動機づけている。その行為は被行為者に肯定的に影響を及ぼす。被行為者は、その行為そのものによって、また健康向上などその行為の有用性によって、快を感じる。観察者が被行為者の快を見、聞き、あるいは想像する時、観察者も共感的に快を感じる。この共感的快が、その行為への、または、その行為を動機づけた行為者の心的性質への観察者の道徳的承認を構成する。観察者はこうしてそれを有徳とみなす。ヒュームによると、四種類の行為者の心的性質から、観察者の共感的快が生じる。それらは(1)他人にとって有用な心的性質、(2)行為者自身にとって有用な心的性質、(3)他人にとって快い心的性質、(4)行為者自身にとって快い心的性質である(T 3.3.1.30; EPM 9.12²⁰)。

『人間本性論』において、ヒュームは、人為的徳(*artificial virtues*)と自然的徳(*natural virtues*)を区別する。人為的徳は「人類の状況や必要から生じる人為や工夫によって、快や承認を生み出す」(T 3.2.1.1)。人為的徳の例は、正義、約束を守ること、忠誠、条約の遵守、貞操である。他方、自然的徳は「人間の人為や工夫に少しも依存しない」(T 3.3.1.1)。自然的徳の例は、「温順、

¹⁹ 私はヒューム理論とスミス理論を説明するために「被行為者(receiver)」という語を用いている。しかし、ヒュームとスミスは一度もこの意味でこの語を用いていない。

²⁰ David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. Tom L. Beauchamp, crit. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998). “9.12”は第9節、第12段落を指す。

慈善、思いやり、寛大、慈悲、節制、公正」(T 3.3.1.11)である²¹。

最後に、悪徳な心的性質への道徳的否認を見てみよう。行為者がある人から財産を盗む、と仮定しよう。今回は、行為者の悪徳な心的性質がその行為を動機づけている。その行為は被行為者に否定的に影響を及ぼす。被行為者は、その行為そのものによって、またその行為が生み出した不便によって、苦を感じる。観察者が被行為者の苦を見、聞き、あるいは想像する時、観察者も共感的に苦を感じる。この共感的苦が、その行為への、または、その行為を動機づけた行為者の心的性質への観察者の道徳的否認を構成する。観察者はこうしてそれを悪徳とみなす。

4. スミスの道徳理論

ヒューム理論と同様に、スミスの『道徳感情論』においても、共感は重要な役割を果たしている。スミス理論において、共感はどうのように機能するのか？スミスは言う。「われわれは他の人々が感じることに直接の経験をもたないから、彼らの感じ方については、われわれ自身が同様な立場で何を感じるはずであるかを心に描く以外に、観念を形成することができない」(TMS I.i.1.2)²²。

スミスは二つのタイプの道徳判断を区別する。つまり、適正(propriety)・不適正(impropriety)の判断、そして長所(merit)・短所(demerit)の判断である。前者は行為者の動機を考慮するが、後者は被行為者の感謝や憤慨を考慮する。「行為の適正性についての……われわれの感覚が、行為する人の感情と動機への直接的共感……から生じるように、行為の長所についてのわれわれの感覚は、行為され……る人の感謝への間接的共感……から生じる」(TMS II.i.5.1)。「同様に、行為の不適正性についてのわれわれの感覚が、行為者の感情と動機への共感の欠如や直接的反感から生じるように、行為の短所についてのわれわれの感覚は、受難者の憤慨への間接的共感……から生じる」(TMS II.i.5.4)。

他人の行為について、われわれは自分自身をその人の立場に置くことによって道徳判断を下す。「われわれが他人の行為を是認または否認するのは、われわれがその人の問題を自分自身のものとして考えた時に、その行為を導いた感情と動機に完全に共感できると感じるか、できないと感じるかによる」(TMS III.1.2)。

自分自身の行為について、われわれは次の方法で道徳判断を下す。「われわれは自分自身の行為を、他の公正で公平な観察者が検討するだろうと想像する通りに、検討しようと努める。もし、自分自身をこの観察者の立場に置いてみて、自分の行為に影響を与えたすべての情念と動機にわれわれが完全に入り込むならば、この想像上の公正な裁判官の是認への共感によって、われわれは自分の行為を是認する。もしそうでなければ、われわれはこの裁判官の否認に入り込み、自分の行為を非難する」(TMS III.1.2)。スミスは「想像上の公平で(impartial)事情に通じた

²¹ 『人間本性論』における人為的徳と自然的徳の区別は『道徳原理の研究』からほとんど消えている。徳に関連する「人為的」という語は『道徳原理の研究』において一度出てくるだけである(EPM App. 3.9n)。

²² Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Indianapolis: Liberty Classics, 1982). “I.i.1.2”は第1部、第1節、第1章、第2段落を指す。

(well-informed)観察者」を良心と同一視する(TMS III.2.32)。

5. 理論間の重要な相違点

道徳的区別は理性に由来するのではなく感じに由来するという点で、これらの三理論は一致するが、それらの間には重要な相違点がある。第一に、ハチスンは、われわれは道徳感覚によって行為の中の道徳的善（徳）や道徳的悪（悪徳）を知覚する、と考える。この感覚は五感を超えた特別な感覚である。スミスは道徳感覚の概念を拒否する。スミスは道徳感情の概念を導入する。この感情は、行為者の動機への共感、共感の欠如、または反感、被行為者の感謝や憤慨への共感などから生じる。ヒュームは「道徳感覚」という用語も「道徳感情」という用語も用いている。ヒューム理論においては、それらはほぼ同義である。それらは、行為そのものやその結果に対する被行為者の感じへの共感から生じる。

第二に、感情主義(sentimentalism)には焦点の対象が二つある。つまり、行為者の動機と行為の結果である。ハチスン理論では、道徳性において重要なのは行為そのものではなく、行為の背後の気質である。したがって、行為者の動機が重要である。行為の道徳的質を比較するために、ハチスンは功利主義の原理も導入しているが、それは行為の結果を考慮する。しかし、道徳判断において、行為者の動機が行為の結果に優先する。ヒュームによると、道徳的是認や否認は、行為そのものやその結果に対する被行為者の感じに観察者が共感することから生じる。ヒュームの考えでは、行為そのものは行為者の心的性質を体現している。したがって、ヒューム理論は行為者の動機も行為の結果も考慮している。スミスは、道徳的是認や否認はわれわれや公平な観察者が行為者の行為の背後の情念と動機に共感することやしないことから生じる、と考える。前に見たように、スミス理論は、適正・不適正の判断だけでなく、長所・短所の判断も特徴としている。前者は「行為者の感情と動機」への「直接的共感」や「共感の欠如」や「直接的反感」に基づく一方、後者は被行為者の「感謝」や「憤慨」への「間接的共感」に基づく(TMS II.i.5.1, 4、傍点引用者)。スミスによると、われわれは、あらかじめ「行為者の動機」を「是認」または「否認」しない限り、被行為者の「感謝」や「憤慨」に「完全に入り込むことは実際できない」(TMS II.i.5.2, 5)。なぜなら、被行為者は感謝の念を抱いているが、行為者の動機は是認できないかもしれない、あるいは、被行為者は憤りを感じているが、行為者の動機は否認できないかもしれないからである。これらを考慮すると、スミスの考えでは、行為者の動機が行為の結果に優先する。実際には、行為者の動機と行為の結果を常に明確に区別できるわけではない。D.D.ラフィ爾(D. D. Raphael)は言う。「人が行為をする際の意図は、始められた純粋に肉体的な動作をはるかに超える。つまり、それは目的を持ち、肉体的動作の何らかの結果あるいは諸結果をもたらす」²³。ある結果を達成することは行為の動機であり得る。ラフィ爾は肉体的行為についてだけ語っているが、同じことは他人の幸せを祈ることのような精神的行為にも当てはまる。行為のすべての動機が目的を持っているわけではない。なぜなら、目的なしに、ある

²³ D. D. Raphael, *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 25.

いは結果を考慮することなしに、行為をすることが可能だからである²⁴。しかし、行為の考えられる結果は、少なくとも時々、その行為への情念と動機を形成するか、それらに影響を与える²⁵。

6. 形而上学的信念と道徳判断

本節は、道徳感覚や道徳感情に基づく道徳判断が形而上学的信念、すなわち、宗教的、霊的、または哲学的信念により変化するかどうかを考察する。このために、三理論を主に幹細胞研究、妊娠中絶、積極的安楽死のような問題に適用する。これらの問題を選ぶのは、以下の理由からである。第一に、三理論をこれらの問題に適用する試みは、ほとんどなされてこなかった。第二に、これらの問題において、形而上学的信念は道徳判断にとって決定的であるように見える。さまざまな種類の形而上学的信念がある。幹細胞研究や妊娠中絶や積極的安楽死に反対する信念もあれば、無神論的信念を含め、それらに反対しない信念もある。特に指定しない限り、本稿で言及される形而上学的信念は両方を含む。

ハチスン「自然の創造者〔神〕は……われわれの行為を導くために、そしてさらに高尚な快を与えるために、われわれに道徳感覚を与えた」と考える²⁶。ハチスンの以下の言明は、同様の考えを表している。「われわれの感覚や欲求は……自然の創造者によってわれわれのために取り付けられ、組織の利益に従属する」²⁷。「われわれは完全に神に依存している。……精神あるいは肉体に関するすべての善、われわれのすべての徳は、神から生じてきたもので、神の恵み深い摂理によって維持されるか増大されるに違いない」(SI I.II.XII)²⁸。「われわれの魂の中にこの善悪の感覚を植えたのは、創造主〈そして支配者〉たる神であった」(SI II.I.III)。「最も親切な目的のために、神は実際にわれわれの心の中に非常に高い徳の基準を植えた」(SMP I.9.X)。「神は、本性の構成によって、つまりわれわれに与えた道徳的能力によって、徳のそして普遍的幸福の原因を支持していることを示している」(SMP I.9.XV)。「われわれの道徳感覚は、神の賢明な構成によって、公益に最も有用で有効であるような感情を一層是認する」(SMP II.2.II)。「神は……われわれの自然の力と気質、われわれの理性、われわれの道徳的能力、われわれの感情すべての創造者である」(SMP II.3.VII)。ハチスはまた言う。「徳そのもの、つまり精神の善い気質は、直接教えられたり、教育によって生み出されたりしない。それらは、もともとわれわれの本性の中に偉大な創造者によって植えつけられ、そして後にわれわれ自身の修養によって強化され固められているに違いない」²⁹。このように、ハチスは、徳が伝統や社会や文化などの、神聖なものの以外の何かに由来することを否定する。これらの言明を考慮して、

²⁴ これは行為の目的が行為そのものである場合を除く。

²⁵ 理論間の他の相違点については、例えば、Gilbert Harman, *Explaining Value, and Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 181–195 を参照。

²⁶ Hutcheson, *Inquiry*, p. 99.

²⁷ Hutcheson, *Essay*, p. 82.

²⁸ Francis Hutcheson, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, with A Short Introduction to Moral Philosophy*, ed. Luigi Turco (Indianapolis: Liberty Fund, 2007). “I.II.XII”は第1巻、第2章、第12節を指す。

²⁹ Hutcheson, *Inquiry*, p. 179.

次のように考える人がいるかもしれない。ハチスンにとって道德感覚はすでに神聖な起源を持っているので、宗教的信念の存在はハチスン理論における道德判断においてどうでもいい、と。

だが他方、ハチスンは、われわれは神の法とは無関係に徳と悪徳の観念を持つことができる、と考える。ハチスンは言う。「神に関する意見や、未来の報賞の思想をほとんど持たない多くの人が、名誉、誠実、寛大、正義の崇高な観念を持ち、不実な、残酷な、または不正なものは何でも、未来の罰を全く考慮せずに、嫌悪する」³⁰。このように、ハチスンは、神の報賞と罰がわれわれの道德感覚の基礎だという考えに反対している。私は、ハチスン理論における道德感覚が神聖な起源を持っているかどうかは判断しない。

ハチスンによる上記の節のほとんどは、神がわれわれに肯定的影響をもたらすことを示唆している。しかし、他の箇所では、ハチスンは、「神の意志や神の法に関する誤った意見」がわれわれの道德感覚を歪め、「徳と義務の感覚から、愚行、迷信、殺人、王国の荒廃」を生み出してきた、と主張している³¹。これが、宗教的信念が道德判断に違いをもたらす方法である。ハチスン理論において、誤った宗教的信念は道德判断を歪める。

この点について、ヒュームとスミスはハチスンと同様の考えを持っている。ヒュームは「迷信や熱狂は……〔道德に〕最も有害な影響をもたらすに違いないし、正義と人道の自然な動機への人々の愛着を極度に弱めるに違いない」と考える³²。スミスは言う。「誤った宗教観念は、自然な感情のどんな非常に重大な倒錯ももたらし得るほとんど唯一の原因である」(TMS III.6.12)。このように、三理論すべてにおいて、誤った宗教的信念は道德判断を歪め得る。

それなら、歪みを識別するために、何らかの基準が必要である。この基準は、三理論における道德感覚や道德感情とは異ならなければならない。なぜなら、道德感覚や道德感情だけでは歪みを見分けられないからである。もし道德感覚や道德感情だけで歪みを見分けられるならば、最初から歪みはないだろう。このように、歪みを識別するために、何らかの外的基準が必要である。したがって、たとえ歪んでいない道德感覚や歪んでいない道德感情が適切な道德を識別できても、三理論における道德感覚や道德感情だけでは適切な道德を識別できないということになる。

ハチスン理論における観察者の視点から、幹細胞研究、妊娠中絶、積極的安楽死について考えてみよう。前に見たように、ハチスンの考えでは、道德性に重要なのは行為そのものではなく、行為の中の仁愛である。したがって、観察者が幹細胞研究、妊娠中絶、積極的安楽死の中に仁愛を知覚する限り、それらは道德的である。観察者の形而上学的信念は、彼がこれらの行為の中に仁愛を知覚することに影響を及ぼさない。

ハチスン理論において、われわれの仁愛は、幹細胞を得るために破壊されるヒト胚に、また中絶されるヒト胚と胎児に及び得る。ハチスンは「全種、つまり感覚がある自然物すべてがわれわれの行為によって影響を受け得る限り、それらにわれわれの考えを及ぼすこと」が必要と

³⁰ Ibid., p. 96. Ibid., pp. 177, 181–182 も参照。

³¹ Ibid., pp. 144–145.

³² David Hume, *Principal Writings on Religion, including Dialogues Concerning Natural Religion, and The Natural History of Religion*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 124.

考える³³。ハチスンはまだ以下のように言う。「徳の完成は『普遍的で穏やかな仁愛、つまり広く行き渡った精神の愛情を持つこと』にある」³⁴。「最も優れている、そして最も高い道徳的承認を自然に得る……気質は、すべての人への穏やかで安定した普遍的な善意、つまり最も広範囲に及ぶ仁愛である」(SMP I.4.X)。ハチスンは、われわれの仁愛が「最も遠い惑星の道徳的感情の能力がある理性的行為者」にも及ぶ可能性を指摘する³⁵。ハチスンは、部分的仁愛に対して、「普遍的仁愛(universal Benevolence)」³⁶を支持する。ハチスンは述べる。「すべて仁愛は、一部分に対するものでも、全体の善と矛盾しない時は、人に好かれる。しかし、われわれの慈善が力不足によってではなく、全体への愛の欠如によって制約される限り、それはより低い段階の徳である」³⁷。普遍的仁愛が、幹細胞を得るために破壊されるヒト胚に、また中絶されるヒト胚と胎児に及ぶように、その概念を解釈することは可能である。

ハチスン理論における行為者の視点から、幹細胞研究について考えてみよう。もし行為者が、例えば、幹細胞を得るために破壊される胚は人であり、したがって我々の仁愛の対象である、という形而上学的信念を持っていれば、彼は仁愛をもってこの研究を行えない。もし行為者が幹細胞研究に反対する形而上学的信念を持っていなければ、例えば、彼が、この研究は他人の多くの病気やけがに治療法を提供するだろう、と考える時、仁愛をもってこの研究を行うかもしれない。

ハチスン理論における行為者の視点から、妊娠中絶について考えてみよう。もし行為者が、例えば、カルマがあらゆる痛みや苦しみの根本的原因であり、胚や胎児や妊婦は根本的に妊娠中絶によって痛みや苦しみにから逃れられない、という形而上学的信念を持っていれば、彼は仁愛をもって中絶を行えない。もし行為者が妊娠中絶に反対する形而上学的信念を持っていなければ、例えば、彼が、中絶は胚や胎児や妊婦の未来の肉体的、関係的、または経済的な痛みや苦しみを取り除くだろう、と考える時、仁愛をもって中絶を行うかもしれない。

ハチスンは、行為者が仁愛をもって幹細胞研究や妊娠中絶を行えることを否定しないだろう。実際に、ハチスンは、「ある国々で老人や子供に対して行われる奇妙な虐待」そのものは仁愛の欠如を示していないと考える。ハチスンは言う。「もしこれらの行為が実際に普遍的に容認され、悪意はないとみなされ、弁護されていれば、それは確かに、敵の侮辱から彼らを守るため、ことによると死よりも大きな悪と思われる老齢による虚弱を避けるため、または活発で有用な市民を彼らを扶養する義務や彼らを看護する労から解放するためといった、仁愛の見かけの下においてである」³⁸。

ハチスン理論における行為者の視点から、積極的安楽死について考えてみよう。もし行為者が、例えば、積極的安楽死は神の意志に反し、患者の死後、患者に重大な否定的結果をもたらす、という形而上学的信念を持っていれば、彼は仁愛をもって安楽死を行えない。もし行為者が積極的安楽死に反対する形而上学的信念を持っていなければ、例えば、患者が真剣に安楽死

³³ Hutcheson, *Essay*, p. 125.

³⁴ *Ibid.*, p. 8.

³⁵ Hutcheson, *Inquiry*, p. 114.

³⁶ *Ibid.*, p. 127.

³⁷ *Ibid.*, p. 126.

³⁸ *Ibid.*, pp. 139–140.

を求める時、彼は仁愛をもって安楽死を行うかもしれない。

要約すると、ハチスン理論において、幹細胞研究、妊娠中絶、積極的安楽死に対する答えは観察者の形而上学的信念により変化しない。だが、これらの問題に対する答えは行為者の形而上学的信念により変化し得る。

ヒューム理論は、胚や胎児が被行為者である場合の幹細胞研究や妊娠中絶において機能しない。ヒュームによると、道徳的承認や否認は、行為そのものやその結果に対する被行為者の感じに観察者が共感することから生じる。だが、幹細胞研究や妊娠中絶そのものやその結果に対する胚や胎児の感じを想像することは困難である。したがって、ヒューム理論は機能しない。

ヒューム理論は、妊婦が被行為者である場合の妊娠中絶に答えるかもしれない。だが、妊婦の形而上学的信念により答えは変化し得る。妊娠中絶そのものとその考えられる結果に対する妊婦の感じは複雑であり得る。一方では、妊婦は、そうするように強いられない限り、胚や胎児を中絶する欲求を持っている。他方では、自分の形而上学的信念により、妊婦は妊娠中絶に罪悪感を感じるかもしれない。例えば、妊娠中絶は神の意志に反し、自分は現世で、あの世で、または来世で中絶に対する罰や償いを被る、という形而上学的信念を妊婦が持っているとして仮定しよう。それなら、妊婦は妊娠中絶に罪悪感を感じるだろう。しかしながら、もし妊婦が妊娠中絶に反対する形而上学的信念を持っていなければ、彼女は中絶に罪悪感を感じないだろう。いずれの場合も、妊娠中絶そのものとその考えられる結果に対する妊婦の感じに観察者は共感するかもしれない。

ヒュームの視点から、積極的安楽死について考えてみよう。もし患者が無意識ならば、彼はどんな感じも持たない。したがって、ヒューム理論は機能しない。もし患者が意識があり、例えば、積極的安楽死は神の意志に反し、自分の死後、自分に重大な否定的結果をもたらす、という形而上学的信念を持っていれば、彼は積極的安楽死を嫌うだろう。もし患者が意識があり、積極的安楽死に反対する形而上学的信念を持っていなければ、肉体的苦痛や精神的苦痛から逃れるために、彼は心から積極的安楽死を望むかもしれない。いずれの場合も、積極的安楽死そのものとその考えられる結果に対する患者の感じに観察者は共感するかもしれない。このように、ヒューム理論は、患者に意識がある場合の積極的安楽死に答えるかもしれない。だが、患者の形而上学的信念により答えは変化し得る³⁹。

ヒューム理論はすべての人に共通する道徳判断を生み出すことを目指していることに注意しておこう。ヒュームによると、安定した道徳判断を目指して、「われわれはある不動の一般的な観点を定める」(T 3.3.1.15)。観察者は「自分の私的で特殊な立場を離れて、自分と他人に共通する観点を選択し」(EPM 9.6)なければならない。「性格が自らを道徳的に善とか悪とか呼べるような感じや感情を引き起こすのは、性格が、われわれの特殊な利害と無関係に、一般的

³⁹ 「自殺について」という論文の中で、ヒュームは自殺を論じているが、自殺は積極的安楽死と同等である。当論文で、ヒュームは、自殺を非難するわれわれの伝統的態度を迷信とみなし、自殺は「あらゆる罪や非難の転嫁を免れてよい」と論じている。David Hume, *Essays: Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller, rev. ed. (Indianapolis: Liberty Classics, 1987), p. 580. しかし、ヒュームの議論はこの段落における結論に影響を及ぼさない。なぜなら、積極的安楽死に反対する形而上学的信念を持つ人がいる限り、この結論に至るからである。

に考察される時のみである」(T 3.1.2.4)。ヒュームの考えでは、「恒常的で普遍的な」快と利害「だけが、徳と道徳性の基準として思索に取り入れられる。それらの利害と快だけが、道徳的区別が依存する特殊な感じや感情を生み出す」(T 3.3.1.30)。ヒュームは、もし道徳理論が「人類の共通の感情と、そしてあらゆる国民とあらゆる時代の慣行や意見と矛盾する奇説に至る」ならば、その理論は間違っている、と考える⁴⁰。もしわれわれがこれらの考えを採用すれば、妊娠中絶と積極的安楽死において、妊婦や患者の感じがすべての人に共通する時のみ、観察者は彼らの感じに共感する。言い換えれば、妊娠中絶や積極的安楽死と、その考えられる結果に対する共通の感じがなく、観察者は妊娠中絶や積極的安楽死について道徳判断を下すことができない。

要約すると、ヒューム理論は、胚や胎児が被行為者である場合の幹細胞研究や妊娠中絶と、患者が無意識の場合の積極的安楽死に答えられない。ヒューム理論は、妊婦が被行為者である場合の妊娠中絶と、患者に意識がある場合の積極的安楽死に答えるかもしれない。だが、妊婦や患者の形而上学的信念により答えは変化し得る。これらは、ヒューム理論における道徳感覚や道徳感情だけでは適切な道徳を識別できないことを示している。

スミス理論において、道徳判断は行為者の形而上学的信念により変化し得る。スミスによると、道徳的是認や否認は、われわれや公平な観察者が行為者の行為の背後の情念と動機に共感することやしないことから生じる。これは、同じ行為でも、情念と動機の内容により道徳判断は変化し得ることを意味する。前に見たように、行為の考えられる結果は、少なくとも時々、その行為への情念と動機を形成するか、それらに影響を与える。したがって、情念と動機を見いだすために、形而上学的信念によって形成された行為者の観点から、行為の考えられる結果すべてを考慮することが必要である。また、行為者の形而上学的信念は、行為の結果を考慮することなしに、行為への情念と動機を直接形成するかもしれない。例えば、ヒト胚を殺すことは道徳的に間違っているという信念は、幹細胞研究の考えられる結果を考慮することなしに、行為者がこの研究に反対する直接の動機かもしれない。このように、行為者の情念と動機は彼の形而上学的信念により変化し得る。したがって、同じ行為でも、道徳判断は行為者の形而上学的信念により変化し得る。

具体例によって、これを示そう。第一に、幹細胞研究について考えてみよう。例えば、幹細胞研究は神の意志に反し、行為者は現世で、あの世で、または来世でこの研究に対する罰や償いを被る、という形而上学的信念を行為者が持っているとして仮定しよう。それなら、われわれや公平な観察者はこの研究を否認するだろう。しかしながら、もし行為者が幹細胞研究に反対する形而上学的信念を持っていない、幹細胞研究は大きな医療的将来性があると考えれば、われわれや公平な観察者はこの研究を是認するだろう。次に、妊娠中絶について考えてみよう。例えば、妊娠中絶は神の意志に反し、行為者や妊婦は現世で、あの世で、または来世で中絶に対する罰や償いを被る、という形而上学的信念を行為者が持っているとして仮定しよう。それなら、われわれや公平な観察者は妊娠中絶を否認するだろう。しかしながら、もし行為者が妊娠中絶

⁴⁰ Ibid., p. 486.

に反対する形而上学的信念を持っていなければ、例えば、妊婦が真剣に中絶を求める時、われわれや公平な観察者は妊娠中絶を是認するかもしれない。最後に、積極的安楽死について考えてみよう。例えば、積極的安楽死は神の意志に反し、行為者や患者は現世で、あの世で、または来世で安楽死に対する罰や償いを被る、という形而上学的信念を行為者が持っているとは仮定しよう。それなら、われわれや公平な観察者は積極的安楽死を否認するだろう。しかしながら、もし行為者が積極的安楽死に反対する形而上学的信念を持っていなければ、例えば、患者が真剣に安楽死を求める時、われわれや公平な観察者は積極的安楽死を是認するかもしれない。これらの例に見るように、行為者の形而上学的信念により、われわれや公平な観察者は正反対の道德判断さえ下すことがあり得る。

スミス理論は、幹細胞研究、妊娠中絶、積極的安楽死に答えられる。しかし、行為者の形而上学的信念により答えは変化し得る。したがって、スミス理論における道德感情だけでは適切な道德を識別できない。

7. 結論

三理論すべてにおいて、誤った宗教的信念は道德判断を歪め得る。ハチスン理論において、幹細胞研究、妊娠中絶、積極的安楽死に対する答えは観察者の形而上学的信念により変化しない。だが、これらの問題に対する答えは行為者の形而上学的信念により変化し得る。ヒューム理論は、胚や胎児が被行為者である場合の幹細胞研究や妊娠中絶と、患者が無意識の場合の積極的安楽死に答えられない。ヒューム理論は、妊婦が被行為者である場合の妊娠中絶と、患者に意識がある場合の積極的安楽死に答えるかもしれない。だが、妊婦や患者の形而上学的信念により答えは変化し得る。スミス理論は、幹細胞研究、妊娠中絶、積極的安楽死に答えられる。しかし、行為者の形而上学的信念により答えは変化し得る。これらは、三理論における道德感覚や道德感情だけでは適切な道德を識別できないことを示している⁴¹。

文献表

邦訳を併記する文献を含め、本稿中の引用は拙訳による。

Harman, Gilbert. *Explaining Value, and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Hume, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. crit. ed. Oxford: Oxford University Press, 1998. [デイヴィッド・ヒューム（渡部峻明訳）『道德原理の研究』哲書房、1993年。]

⁴¹ *Prolegomena* の2名の匿名査読者が本稿の草稿に有益なコメントを下さったことに感謝申し上げる。

- . *Essays: Moral, Political, and Literary*. Edited by Eugene F. Miller. rev. ed. Indianapolis: Liberty Classics, 1987. [ヒューム（小松茂夫訳）『市民の国について（上）』岩波書店、1982年；デイヴィッド・ヒューム（福鎌忠恕・斉藤繁雄訳）『自殺について』『奇蹟論・迷信論・自殺論——ヒューム宗教論集 III』法政大学出版局、1985年。]
- . *Principal Writings on Religion, including Dialogues Concerning Natural Religion, and The Natural History of Religion*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1998. [デイヴィッド・ヒューム（福鎌忠恕・斉藤繁雄訳）『自然宗教に関する対話——ヒューム宗教論集 II』法政大学出版局、1975年。]
- . *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000. [デイヴィッド・ヒューム（木曾好能・石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳）『人間本性論 第1～3巻』法政大学出版局、2011–2012年。]
- Hutcheson, Francis. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. Edited by Aaron Garrett. Indianapolis: Liberty Fund, 2002.
- . *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue, in Two Treatises*. Edited by Wolfgang Leidhold. rev. ed. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. [F.ハチスン（山田英彦訳）『美と徳の観念の起原』玉川大学出版部、1983年。]
- . *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, with A Short Introduction to Moral Philosophy*. Edited by Luigi Turco. Indianapolis: Liberty Fund, 2007. [フランシス・ハチスン（田中秀夫・津田耕一訳）『道徳哲学序説』京都大学学術出版会、2009年。]
- . *A System of Moral Philosophy, in Three Books*. 2 vols. London: A. Millar and T. Longman, 1755.
- Raphael, D. D. *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007. [D.D.ラフィル（生越利昭・松本哲人訳）『アダム・スミスの道徳哲学——公平な観察者』昭和堂、2009年。]
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. 3 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Classics, 1982. [アダム・スミス（水田洋訳）『道徳感情論（上・下）』岩波書店、2003年。]